

VI

[Mish]

IV. "De libre hacerse sujeto"¹⁰²

1. La crónica negativa

La obra de Las Casas se ha querido ver únicamente desde el lado de la oposición a los conceptos más arcaicos de guerra contra el indio y esclavización. O bien ha sido interpretada como cuestionamiento de la jurisdicción y dominio de la monarquía española sobre el Nuevo Mundo. Su pensamiento teológico-político ha sido interpretado, en consecuencia con ello, a partir de su oposición a la doctrina de la Guerra Justa de Ginés de Sepúlveda. Desde esta perspectiva Las Casas ha sido estilizado como apóstol y defensor de los indios. Los estudios de Hanke, Losada o Batallón pueden citarse como ilustres ejemplos. Por otra parte, la resistencia que la Iglesia de Roma y la herencia del tradicionalismo español han mantenido frente a la figura histórica del dominico ha contribuido indirectamente en favor de esta visión de su obra, que no es menos verdadera por ser, de todos modos, más unilateral.

Pero la importancia de la obra teórica de Las Casas no se debe solamente a su valiente crítica de los brutales procedimientos de la conquista española. Ni tampoco al cuestionamiento de la hegemonía imperial hispano-cristiana. Su valor central radica en haber reformulado el principio constituyente y fundamental de la colonización española: el ideal cristiano de propagación de la fe, de conversión y de salvación, en fin, la quimera del cristianismo universal. Su cuestionamiento del dominio colonial español no ponía en duda su concepto. Más bien cuestionaba su efectiva realidad como forma perversida y

1

corrupta de su principio racional y mesiánico. Gracias a esta crítica lascasiana la jurisdicción territorial de la monarquía cristiana, que anhelaba un poder ilimitado sobre todo el orbe, no sólo no cedió un milímetro de su poderío y su jurisdicción territorial, sino que pudo extenderlos, más allá de las demarcaciones territoriales de vastos continentes y de riquezas sin cuento, hacia el dominio puro de las conciencias, y el reino infinito del espíritu y la razón.*

Tres momentos fundamentales distinguen la argumentación de Las Casas en torno a la legitimidad de la colonización americana. El primero de ellos es el que literaria o retóricamente tuvo, y sigue teniendo hasta el día de hoy, mayor resonancia: el relato de la crueldad de los conquistadores, el testimonio encendido de la bestialización de los vencidos y el apasionado rechazo de la violencia como medio de cristianización. Todos estos diferentes aspectos de la violencia definen el perfil de la crónica negativa de Indias como género.

Pero más importante, filosóficamente hablando, es el segundo momento que distingue el proyecto lascasiano: su ideario liberal, o más exactamente, su concepto ilustrado de subjetividad y de identidad de ese "otro" radicalmente ignorado, y radicalmente sujeto que fue el indio. Moderno y radical, el ideario humanista de la subjetividad, la libertad y la dignidad humanas no podía poner en cuestión, sin embargo, la lógica de la colonización. Más bien sucedía todo lo contrario. Las Casas expuso una reforma de las estrategias de la conversión bajo el primado de la persuasión retórica, la pedagogía racional y la constitución de una subjetividad o una interioridad libres y trascendentes. Se trataba

* En este sentido interpreta también Mario Góngora la teología de la liberación de Las Casas: "The imperial ideology was to find more mature expression in Las Casas when he was an old man, and, on being accused of denying the legitimacy of the Spanish Empire, he wished to be seen, on the contrary, as it greatest and more authentic champion; he defended it, however according to the notions which he himself defined, which differed greatly from those of the settlers and officials". M. G., *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Londres, Nueva York, Melbourne, 1975, p. 47.

de una reforma definida en cuanto a sus líneas teóricas generales y sus principios teológico-políticos. No era en modo alguno una reforma concebida con arreglo a exigencias de orden pragmático y a corto plazo. Las Casas brindó más bien aquel marco teológico y jurídico, de signo liberal y radicalmente democrático, bajo el cual la conquista y colonización americana tenían que ser replanteadas. Ello, ciertamente, significaba abrazar un radical proyecto de emancipación con respecto a la violencia y tiranía del poder cristiano, y de autonomía social y política de las comunidades indias, pero sólo como última y primordial legitimación de un verdadero sentido de la universalidad cristiana y su constitución política.

En tercer lugar, Las Casas transformó el principio de la conversión, hasta entonces esgrimido como legitimación de la violencia colonial, en un medio de protección del vencido contra el propio sujeto colonizador. La conversión y la colonización adquirieron con ello un auténtico sentido interior.

El primero de estos tres momentos es el que posee una dimensión retórica más ostensible: la crónica negativa de Las Casas. La cantidad y la variedad de atrocidades, así como la intensidad de detalles siniestros y angustiantes, relatados en la *Brevísima relación* y la *Historia de las Indias* convierten a estas crónicas en obras clásicas de la literatura y la iconografía modernas del terror. Quizás incluso Las Casas pueda ser incorporado como un señalado exponente del peculiar género español de lo grotesco que atraviesa la pintura barroca con nombres célebres, deja huellas en la ilustración y el romanticismo con múltiples motivos goyescos, y quizá no haya encontrado su conclusión definitiva en la contemporánea estética española del espanto. En cualquier caso, el relato lascasiano de la crueldad colonizadora, así como la coincidencia de su postura crítica con los testimonios de la Europa protestante sobre el despotismo español y, lo que todavía es peor, su implícito acercamiento a los conceptos reformados de una pedagogía cristiana, deben ser las razones principales de que la labor literaria y reformadora de Las Casas, en lugar de ser celebradas como pioneras en el sentido de una teología de la ilustración, fueran también demonizadas como adversarias de la corona española primero, como enemigas de la verdadera fe más tarde, y finalmente como pro-

tagonistas de lo anti-español, en una larga y sonora serie de tradiciones desagravios por parte del tradicionalismo católico, hasta nuestros días.*

Las Casas expuso juicios condenatorios globales de la conquista. "Los conquistadores todos han sido raptores y robadores y los más calificados en mal y crueldad que nunca jamás fueron" escribía en este sentido.¹⁰³ Las Casas formuló asimismo una mirada autocrítica frente a la propia realidad hispánica. "Nosotros mismos en nuestros antecesores fuimos muy peores, así en la irracionalidad y confusa policía, como en vicios y costumbres brutales por toda la redondez de esta España" había formulado asimismo.¹⁰⁴ Ello ponía en tela de juicio la representación virtuosa del descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo, invertía los términos de la legitimación heroica de la conquista como cruzada, elevando al indio a una dignidad mesiánica y rebajando paralelamente al cristiano-español al papel de criminal. Las Casas puso en cuestión una estrategia mejor o peor definida de ocupa-

*

Como "un hombre tan pesado inquieto e inoportuno y bullicioso y pletista... tan desasossegado, tan mal criado y tan injurador y perjudicial, y tan sin reposo...", lo describe Toribio de Benavente a Carlos V. En su cuadro general, que coincide bastante con el trato dado a humanistas y hebraizantes en el siglo XVI, de acuerdo con la detallada y deliciosa descripción que nos ha legado Luis Gil Fernández (Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español 1500-1800*, Madrid, 1981, pp. 251 y ss.). Toribio de Benavente añade todavía en la misma carta imperial: "Yo, ha que conozco al de las Casas quince años, primero que a esta tierra viniese, y él iba a la tierra del Perú, y no pudiendo allá pasar, estuvo en Nicaragua, y no sesegó allí mucho tiempo, y de allí vino a Guatemala y menos paró allí, y después estuvo en la nación de Guaxaca, y tan poco reposo tuvo allí como en las otras partes; después que aportó a México estuvo en el monasterio de Santo Domingo, y en él, luego se hartó, y torrió a vaguear y andar en sus bullicios y desasosiegos, y siempre escribiendo procesos y vidas ajenas, buscando los males y delitos que por toda esta tierra habían cometido los españoles, para agraviar y encarecer todos los males y pecados que han acontecido. Y en esto parece que tomaba el oficio de nuestro adversario, aunque él pensaba ser más celoso y más justo que los cristianos, y más que los religiosos." Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, 1985, pp. 305 y s.

ción territorial y expolio, atacando, por si fuera poco, el corazón de aquella identidad heroica y mesiánica que definió el propio proceso unificador e institucionalizador de la unidad política española. Un nuevo espíritu o quizás simplemente el espíritu de una España y una América diferentes que, sin embargo, nunca han podido cumplirse hasta hoy, se abriría con esta crítica. De ahí el resentimiento que su sólo nombre todavía suscita.

Toribio de Benavente, en una carta a Carlos V de 1555, señalaba expresamente, a propósito de Las Casas, que "tomaba el oficio de nuestros adversarios".¹⁰⁵ Observación que debía estar ligada con la vigilancia que la Inquisición ejercía, desde la publicación de los *Tratados*, sobre el dominio reformador.¹⁰⁶ Pero más allá de las circunstancias obviamente oscuras que envolvían semejantes acusaciones, como las que esgrimió también el propio Sepúlveda, es importante recordar que la crítica de Las Casas se convirtió, en efecto, en la causa de los adversarios de Carlos V: el protestantismo europeo. La perspectiva negativa de Las Casas se unió, hasta el día de hoy, a aquellas tradiciones reformadoras y liberales del pensamiento europeo que, en el espíritu tradicional de totalitarismo e intolerancia hispánicos, vislumbraron una amenaza al progreso europeo.

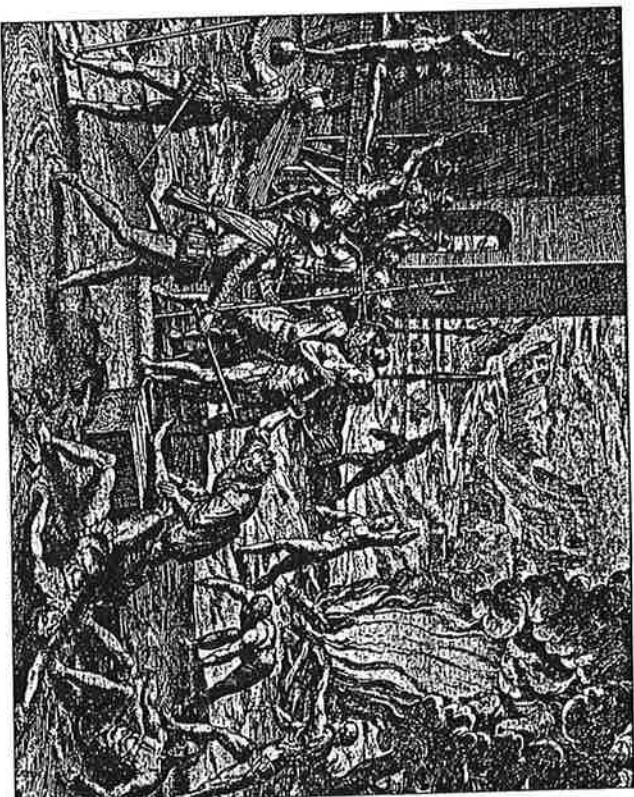
La crítica lascasiana encontró una resonancia privilegiada, precisamente bajo esta perspectiva, en la representación iconográfica de los viajes de exploración y conquista americanos debidos al grabador y editor Théodore de Bry, entre 1590 y 1634, y muy en particular en aquellos grabados que este artista destinó a la ilustración de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Considerar la representación del indio y de la conquista americana de De Bry en este contexto es interesante por un doble motivo. De un lado, este nexos pone de manifiesto una proximidad intelectual entre el misionero español y un artista profundamente ligado al humanismo reformista de Centroeuropa. De otro lado, esta relación permite establecer una comparación entre el tratamiento del problema americano por parte del mundo cultural cristiano-español y del universo religioso centroeuropeo.¹⁰⁷

Por lo pronto, existen una serie de grabados de *Les Grands Voyages*, relacionados con las descripciones viajeras de Benzoni y Léry, con las crónicas de Acosta y Antonio de Herrera y, sobre todo, con el ensayo de Las Casas, es decir, con la *Brevísima rela-*

ción de la destrucción de las Indias, que merecen un interés especial por su temática dominante. En ellos De Bry se enfrentó directamente con el problema de la violencia colonizadora. En estos grabados abundan escenas de soldados españoles atacando indiscriminadamente a una población civil prácticamente indefensa, cuadros de los despiadados métodos de explotación de la fuerza de trabajo indígena o descripciones de masacres de difícil legitimación, como la de Almagro en Tenoxitlán, y la de Pizarro en Cajamarca.

Al igual que las páginas de la *Brevísima relación* y que los tratados historiográficos de Las Casas, la perspectiva de De Bry era moralizante. En sus grabados se manifestaba abiertamente un rechazo del despotismo y crueldad ligados al catolicismo español, así como de sus ambiciones de expansión militar. En ellos afloraba asimismo un gesto de admonición sobre los males que este espíritu podía ocasionar, no sólo en la lejana América, sino también en una próxima virtualidad europea. De Bry —escribe a este propósito Michèle Duchet— “semble l'avoir su: sort de chant funèbre en l'honneur de l'Indien mort, ses gravures fixent pour la postérité des images atroces et cruelles, d'où la crainte de la persécution n'est pas absente. Les crimes des Espagnols lui disent assez que les “hérétiques” peuvent à l'occasion (n'est-ce pas déjà arrivé?) être en Europe traités comme des Indiennes... La peur rôle autour de ce livre, celle des guerres de religion, des massacres et des violences...”¹⁰⁸

El primer juicio que merecen estos grabados es el de la ambigüedad de significados bajo los que representaba al descubridor y al descubrimiento europeos. Los distintivos de una cultura refinada, tanto en sus instrumentos militares como en su vestir, su comportamiento y su valoración del mundo, fueron claramente transportados, por una parte, al universo “salvaje”. La tensión plástica entre el desnudo indígena y el ropaje o la armadura europeos tenía, por lo pronto, este significado de una confrontación. Por otra parte, los signos del orden civilizador europeo, desde la naturaleza técnica de sus armas, su organización militar o el emblema de la cruz, se sucedían en estas escenografías sin solución de continuidad con su contrario, la explotación despiadada e indiscriminada, la violencia guerrera, la inhumanidad y la crueldad perpetrados en nombre de aquellos significados supremos.



Theodore de Bry, *Ferdinandus Soto Crudeliter in Florida* (“Las crueldades de Fernando de Soto en Florida: hizo cortar las manos de los caciques”), *Historia Americae sive novi orbis, Pars Quinta*, Frankfurt, 1590-1634.

Una tercera serie de imágenes exacerba con mayor énfasis todavía esta contraposición de significados. Así sucede en aquellos grabados de De Bry en los que el conquistador aparecía, no sólo bajo la figura negativa del aventurero codicioso o del criminal, sino como modelo de depravación moral, a través de los actos de una crueldad que bordeaba siempre lo inefable. Esta exacerba-ción moralista de la ejemplaridad negativa del cristiano-español es algo que también emana de la narración lascasiana, por lo demás. Bajo este título de "crudeitates hispanorum" pueden considerarse las representaciones de la masacre perpetrada por Alvarado, aprovechando una congregación de los nobles aztecas con motivo de una fiesta religiosa. Pero hay todavía mucho más. En un crescendo patético, el libro de grabados de Théodore de Bry muestra la escena de Fernando de Soto cortando las manos a caci-gues indios indefensos. Ni las representaciones tradicionales del infierno y del Juicio Final medievales ni el motivo pictórico de la Matanza de los Inocentes habían ofrecido con anterioridad un espectáculo tan impresionante de depravación moral en la historia del arte occidental.

En dos casos esta breve historia de la infamia penetraba un mito teológicamente significativo desde el punto de vista de la re-presentación cristiana del indio: el canibalismo. En las crónicas españolas y en los relatos de viajeros —los de Von Staden y Léry muy especialmente—, en las crónicas "antropológicas" y en los tratados de doctrina cristiana para indios, la antropofagia fue estimada como un motivo culminante tanto para la leyenda negativa de las atrocidades inherentes a la forma de vida americana, cuanto en el discurso teológico-político destinado a la legitimación del vasallaje y la guerra. Frente a este contexto semántico, los grabados de De Bry adquirieron un significado particularmente relevante por una circunstancia específica: en ellos no son precisamente los temibles canibales de las ignotas tierras tórridas, sino los mismos cristiano-españoles quienes asisten a las prácticas de antropofagia, comercian con ella o incluso la practican.

Particularmente interesante en este sentido es el grabado de 1598, inspirado precisamente en Las Casas, que lleva el título de: "Narratio Regionum Indicarum verissima". Se representan en él sincréticamente las tres fases de la colonización, bajo esta perspectiva moralista: al fondo, el desembarco de un navío, que es re-

cibido por los indígenas de manera pacífica; luego unas escenas intermedias en las que los indios son sometidos a tratamientos vejatorios, con el propósito de obligarles a actividades productivas. Pero el aspecto más relevante del grabado lo ofrece el primer plano, en el que un soldado cristiano y un hombre con vestuario reconociblemente europeo supervisa con tranquilidad además el comercio indígena de carne humana.

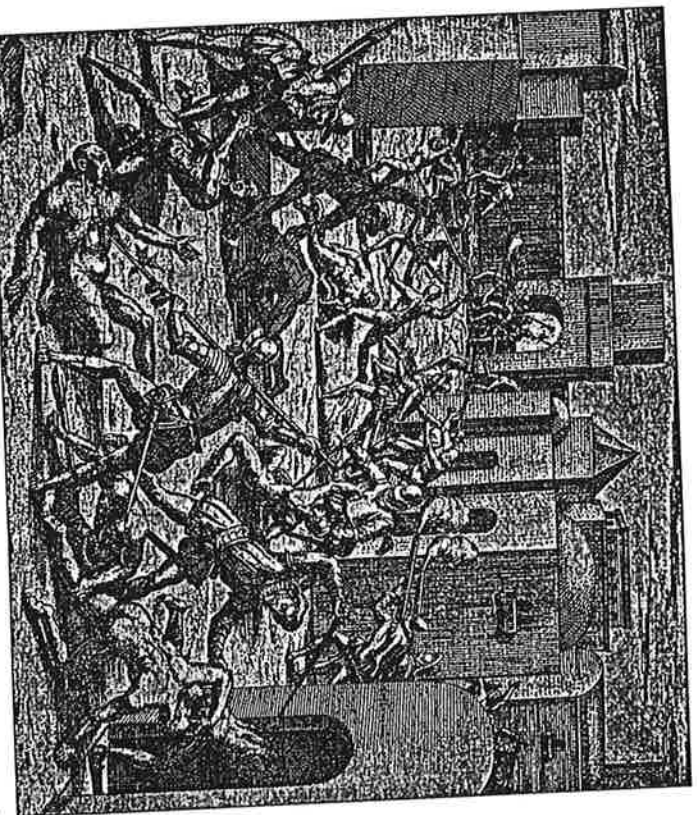
No se trata aquí, como tampoco en la argumentación lascasiana, de una simple representación tendenciosa o negativa del héroe español o del cruzado católico-romano, sino de una representación sincrética de la evolución hacia una progresiva animalización por parte del colonizador. Un tema que sigue siendo vigente en la iconografía básica del repertorio fílmico de Hollywood dedicado a las selvas americanas, dicho sea de paso. Los grabados De Bry son, al igual que la argumentación lascasiana, un alegato indirecto contra la Guerra Santa, que esgrimita precisamente la animalidad del indio como arma fundamental. (El torpe error del tradicionalismo español ha consistido precisamente en resistirse a ver estas interpretaciones como una visión a la vez humanista y reformista, en lugar de una difamación en nombre de una fantástica fábula "negra".)

Más importante que el tema de la fidelidad naturalista de estos grabados con respecto a la narración historiográfica de Las Casas (el último de ellos no guarda una relación de fidelidad con el relato lascasiano, pero sí una perfecta fidelidad a su intención crítica) es la comunidad de la perspectiva espiritual que subyace tras ambas versiones. En ambos casos tiene lugar una trasposición del argumento de la "animalidad" del indio en las múltiples descripciones de la crueldad y el bestialismo del cristiano-español.*

* Animalidad que comprende los largos relatos de la crueldad del encomendero, de los tormentos que aplicaba, de su perversión moral, referencias de las que el conjunto de la *Brevísima relación* hace acopio. Animalidad también en el recuento del real principio de poder del conquistador, a los ojos de Las Casas: la reducción de las comunidades y de las culturas históricas precolombinas al principio del espanto, la aniquilación, la regresión de un orden civilizado a un principio ancestral de miedo por la supervivencia: "todos aquellos reinos y gentes puso en

Al mismo tiempo, ambos intelectuales tratan de otorgar una dignidad a la vez cultural y moral al indio. En De Bry hay una preocupación por revelar, bajo las formas de bestialización europea de la vida del indio, o incluso bajo los rituales "horrendos" atribuidos a los indígenas, como el canibalismo y el sacrificio humano, un principio de civilización y un fundamento de humanidad en el Nuevo Mundo. Más aún: la exaltación clásica del desnudo que distingue a los grabados de De Bry supone también la reivindicación de aquella humanidad idealizada que inauguró el arte del Renacimiento. Y en el reconocimiento "antropológico" de las huellas del arte y de la cultura en el propio desnudo humano, o en la minuciosa descripción de las actividades civilizadoras del indio se daba expresión asimismo a una poética bucólica que también el Renacimiento puso en boca de las etapas primitivas de la humanidad. Los grabados en cuestión hacen pensar de una manera muy particular en las visiones idealizadas de una humanidad a la vez primitiva y originaria debidas a Piero di Cosimo (en las que no falta precisamente este momento nostálgico de último testimonio de una forma armónica de vida primaria que también describe De Bry). Esta mirada positiva hacia el mundo indígena coincide, a grandes rasgos, con el ideal del cristianismo primitivo que Las Casas depositó, junto con el idealismo moderno de la libertad subjetiva, sobre sus indios, y muy especialmente en su *Apologetica historia*.

pasmo y angustia y luto, e hinchó de amargura y dolor, y de aquí a que acabe el mundo, o ellos del todo se acaben, no dejarán de lamentar y cantar en sus areitos y bailes, como en romances, aquella calamidad e pérdida de la sucesión de toda su nobleza, de que se preciaban de tantos años atrás". *Tratados, op. cit.*, I, p. 73. Y, por ende, animalidad como principio de bestialización a la que el español somete al indio: "... como si fueran cochinos... como bestias los alquilan por recuas..." *Ibid.*, t. II, pp. 660 y ss. Bernadette Bucher, en su análisis de los grabados de De Bry, pone de manifiesto la doble perspectiva de la visión protestante del indio americano: por una parte representa lo animal y lo salvaje frente al europeo cristiano por otra, la humanidad primitiva respecto a la animalidad del español y la brutalidad de la concepción imperial católica. B. Bucher, *Icon and Conquest*, Chicago, Londres, 1987, p. 84.



Theodore de Bry, *Cusco, Totius Regni Peruvani Urbs Opulentissima, ab Hispanis Occupatur* ("Cusco, la más opulenta ciudad del Perú, es ocupada por los españoles"). *Historia Americae sive novi orbis, Pars Sexta*, Frankfurt, 1590-1634.

También existen diferencias notables entre ambas visiones de América. En la representación de los indios de De Bry se restituye una concepción pagana de la sensualidad y la belleza corporales. Sus jóvenes indias son artemisas y bacantes. Sus indios son atletas apolíneos. La tersura y erotismo de sus pieles pueden compararse perfectamente con los desnudos de los frescos de Signorelli en Orvieto. Como lo ha formulado Duchet: la belleza de estas figuras indígenas tuvo que "inventar el placer del cuerpo desnudo sobre el fondo de una naturaleza armónica".¹⁰⁹ Frente a estos aspectos estéticos positivos contrasta la representación del indio de Las Casas, más influenciada por las virtudes cristianas del ascetismo y la templanza.

Pero ambas representaciones del americano conseguían, ante todo, un objetivo común: la inversión diametral de la leyenda heroica de la conquista americana. Los juicios de Las Casas eran a este respecto más que elocuentes: el conquistador cristiano-español aparecía bajo la particularidad negativa y en absoluto heroica del criminal codicioso y avasallador. "... Ciegos y turbados de ambición e diabólica cudicia... captivos de la avaricia..."¹¹⁰ Ninguno de los españoles que alcanzaron las Indias podía eximirse —de acuerdo con uno de los *Tratados* de Las Casas, el de las Confecciones— de una radical conciencia de culpa: "todas las cosas que se han hecho en todas estas Indias, así en la entrada de los españoles en cada provincia de ella como la sujeción y servidumbre en que pusieron estas gentes... ha sido contra todo derecho natural y derecho de las gentes, y también contra el derecho divino; y por tanto es todo injusto, inicuo, tiránico y digno de todo fuego infernal, y, por consiguiente, nulo, inválido y sin algún valor y momento de derecho"¹¹¹ El español sólo había sabido "sembrar el temor y la braveza por todos los rincones —escribía en el mismo sentido en su *Brevísima relación*— y siempre fueron creciendo la tiranía y la violencia y las injusticias de los españoles contra aquellas ovejas mansas"¹¹²

Todavía resultaba más radical la crítica del conquistador ya no sólo como anti-héroe o anti-cristiano, sino como encarnación diabólica, un tema que Las Casas reiteraba sin cesar en sus *Tratados*: "Considérese agora, por Dios... si les cuadra bien a los tales cristianos llamallos diablos, e si será más encomendar los indios a los diablos del infierno que es encomendarlos a los cristianos

de las Indias" se decía, a modo de conclusión, en la *Brevísima relación*.¹¹³ Este motivo, la satanización del héroe, ponía de nuevo sobre su cabeza el argumento principal en favor de la guerra justa o santa contra los indios de América. El culto diabólico y sus correspondientes satánicas formas de vida eran ahora atributos del conquistador.*

Las Casas todavía extremó esta crítica de la conquista justificando incluso las rebeliones de los indios, allí donde eran objeto de tratamiento brutal y avasallador por parte de los españoles (como en el caso de los indios Chirichí relatado en la *Apologetica Historia Sumaria*).¹¹⁴ Y en sus tratados tardíos *De Regia Potestate* y de las *Doce dudas*, el dominico expuso las bases jurídicas que legitiman estos actos de resistencia contra los daños, la desposesión moral y material infligidos por la violencia conquistadora.

La crítica lascasiana no se limitó, sin embargo, al marco estricto de su crónica negativa de la conquista. Precisamente en sus tratados tardíos esta crítica daba pie, más allá de un plano puramente descriptivo y testimonial, a una ruptura radical con los términos teológico-jurídicos que habían legitimado la jurisdicción y dominio de la monarquía hispánica. En el mencionado tratado de las *Doce Dudas*, Las Casas escribió a este respecto: "El primer

* El mismo motivo de la animalidad hispánica es mencionado, con un papel sobresaliente, en la carta que fray Julián Garcés, de la Orden de Predicadores, y primer obispo de Taxcala, escribió al papa Paulo III, probablemente en 1535. En este documento, al igual que en la teología lascasiana, aparece el doble motivo de la cristianidad de los indios, versus la animalidad y voluntad diabólica de los españoles. "Siempre tuvo empeño Satanás en reducir a bestias y jumentos las imágenes de Dios, y ahora que vé su plan desconcertado en estas tierras, se vale de los cristianos avarientos para cumplir sus designios..." Frente a este panorama, al que sigue un comentario sobre la barbarie de los españoles antes de ser conquistados por los romanos precisamente, se señala "... entra en la conciencia de los indios y ensalza el temor de Dios y su delicadeza para acusarse de los pecados: la frecuencia de sus confesiones como si todo el año fuese Cuaresma, su inclinación a las penitencias..." Dicho informe fue probablemente una de las causas de la primera bula *Cupientes*, en la cual se concedían ciertos privilegios a los indios. Francisco Javier Hemández, *Colección de Bulas, Breves y Otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, op. cit.*, p. 63.

ingreso o pie, con que los españoles entraron en las Indias y en cada provincia, reyno y parte dellas, desde que se descubrieron por el año de 1492 hasta hoy inclusive, que somos en diezembre de 1563, fue violento, nefando y tyránico y crudelissimo, y de crueles enemigos; y tal que ninguna gente, por bárbara y sin ley e razón que fuera, pudiera hazello. Asimismo el progreso y desorden del govierno que por todo aquel orbe pusieron..."¹¹⁵

La cita es importante: reitera los momentos antes considerados en contra de la leyenda heroica. La conquista fue bárbara y violenta y, además, fuera de razón y de ley. Las Casas llegó incluso a formular más drásticamente esta conclusión jurídica negativa en su tratado sobre *Los tesoros del Perú*: "Todo fue y es ahora nulo en derecho"¹¹⁶ El cuestionamiento de la jurisdicción española ponía un interrogante sobre la dominación colonial española que quedaría abierto hasta la edad de la independencia americana.

2. La conversión verdadera

Había posiciones militantes radicales como la de Motolínea, Sepúlveda o Velásquez Salazar, que justificaban el derecho a despostrar, a dar muerte, a ahorcar y destruir al indígena americano.¹¹⁷ Pero Las Casas apuntaba más allá de su simple negación. Su objetivo fue la reforma de las legitimaciones y los métodos de la cristianización del indio. Era preciso recomenzar sobre nuevas bases.

Lo que constituyó, positivamente hablando, el centro neurálgico de la obra lascasiana, en su triple calidad de misionero, tratadista e historiador, fue la reforma de este mismo principio de difusión de la fe, de conversión y, por consiguiente, del concepto y programa de la universalidad cristiana. No fue una reforma que descendiera a los detalles menudos de sus principios operativos y medios prácticos. Se concentró más bien en la exposición de sus principios y finalidades teológicas más generales, y ante todo, en su posulado normativo fundamental: su concepto general y abstracto de libertad.

Es probablemente oportuno introducir en este contexto una sola mención de dos posiciones éticas históricamente diferenciadas frente al problema de la conversión. Una de ellas es debida al

filósofo hispano-judío Maimónides. Fue formulada en el punto de encuentro entre las religiones hebrea e islámica. En la visión de Maimónides, la conversión era entendida como una negociación de símbolos y formas, que podía comprender el vestido, los oficios, los impuestos y el lugar de habitación, a cambio de otras prerrogativas y concesiones, pero que de ningún modo afectaba a la forma comunitaria de vida ni a la existencia individual de la persona. La conversión en este sentido tampoco impedía la práctica del culto espiritual. "En la persecución que padecemos no tenemos que simular que adoramos a ídolos extranjeros, sólo que creemos lo que ellos dicen—escribía en este sentido Maimónides en su célebre carta sobre la conversión forzosa—. Tienen bien claro que nosotros no creemos en esto de ninguna de las maneras, sólo que engañamos al rey: «Empero le engañaban con su boca y con su lengua le mentaban» (Sal. 78, 36)." Maimónides consentía la conversión precisamente bajo esta forma blanda, puesto que "no se está forzado a realizar acciones, sólo a pronunciar una fórmula".¹¹⁸ La conversión se identificaba con un principio de preservación y supervivencia que afectaba, en primer lugar, a los símbolos integradores de una comunidad histórica dada.

La práctica de la conversión ligada a la etapa heroica de la conquista americana se hallaba relativamente cerca de esta situación negociada y negociable. Se eliminaban los ídolos y se ponían cruces sobre las ruinas humanas y materiales de ciudades destruidas. Se imponía el bautismo a millares de indios por la fuerza de las armas. Se obligaba al culto con la tortura y la amenza. Se exigían a los indios diezmos especiales para la Iglesia. No había tiempo para andarse con mayores cuitas teológicas.

Sin embargo, este concepto de conversión exterior no era auténticamente cristiano. No era el concepto de conversión que establecían *Las Confesiones* de san Agustín, la segunda perspectiva conversora que quiero considerar en este contexto. No abrazaba la existencia entera bajo el signo de un terror y temblor interiores. No era la conversión "ligada no con hierros extraños, sino por mi ferrea voluntad", y no porqué el enemigo "poseía mi querer... y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado..."¹¹⁹ La conversión, entendida en este sentido, carecía de una dimensión interior. No definía una figura determinada de la conciencia, ni imponía la ruptura con una forma de vida. No ha-

Siempre la
dentado y
la cultura y
la cultura y
la cultura y
(151)

El primer
(151)

bía aquel principio existencial de culpa y ascesis capaz de elevar la conciencia a una unidad mística con Dios.¹²⁰

Las Casas opuso exactamente el ideal de subjetividad cristiana como libre voluntad a la crónica heroica de la conquista, al libro de caballerías. Las Casas implantó este segundo concepto interior y total de conversión en el lugar de la conquista exterior de las almas.

De acuerdo con el dominico, Dios no había dotado al indio precisamente con una "norma de vida", en el sentido en que lo habían afirmado y defendido muy claramente los sacerdotes náuhas a título de última expresión de resistencia y muerte. También le había dado una concepción del mundo, un orden moral, un culto y unos dioses, una historia. El indio era más bien portador "del libre albedrío y de una libérrima voluntad que por ninguna fuerza ni vía puede ser forzada" como se dice en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano*.¹²¹ La nueva condición existencial del indio era su radical conciencia de sí, o más bien la naturaleza aristotélico-tomista de su alma noética. De ahí una nueva orientación de las estrategias de la conversión cristiana: no la destrucción de las formas de vida, sino una pedagogía de la libertad y la instauración de una nueva identidad subjetiva.

La formulación conceptual de las estrategias que virtualmente debieran conducir a la creación de esta nueva conciencia es extremadamente vaga, sobre todo si se la compara con una obra más tardía, e incomparablemente más completa en cuanto a los portadores técnicos de la pedagogía cristiana, como fue la de Acosta. Y, sin embargo, Las Casas expuso las líneas generales y los conceptos teológicos determinantes de lo que puede llamarse un programa ilustrado de conversión como subjetivación. Se trataba de una pedagogía persuasiva, allí donde se había impuesto el fuego y la espada. La conversión debía ser "industria" de "summo e immediato cuidado, estudio, trabajo, vigilancia, instancia, favor, real gobernación y especial providencia...", y debía efectuarse, además, mediante "halagos, amor, paz, mansedumbre..."¹²²

El tratado *De unico modo* de Las Casas constituye un exponente ejemplar de la nueva filosofía conversora. Su segunda parte contiene una severa crítica de la teoría y la efectiva práctica de la Guerra Justa contra los indios. La primera parte es la exposición de las nuevas tesis ilustradas de conversión.



Théodore de Bry, *Hispani Indos Oneribus Succumbentes Crudeliter Tractant* ("Los españoles tratan con crueldad a los indios que desfilan bajo sus fardos"). *Historia Americae sive novi orbis, Pars Sexta*, Frankfurt, 1590-1634.

Punto de partida de este tratado de conversión de indios era la identificación racionalista de la fe con el conocimiento de la ciencia, y el reconocimiento abstracto del indio como criatura racional.¹²³ El concepto aristotélico de alma noética se aplicaba a ellos. Así también su consecuencia fundamental, de acuerdo con Tomás de Aquino: su libre albedrío. * Esta pequeña diferencia de más de Aquino: su libre albedrío. * Esta pequeña diferencia de principio con respecto a la rutina de la conversión arrojaba un paisaje enteramente nuevo en cuanto a los objetivos del dominio colonial cristiano. La conversión podía ser redefinida como la entrada del neófito en un orden auténticamente racional: el gran día-amanecer de América bajo el logos cristiano-occidental. "Con la luz de la razón se induce a los hombres, así sean los más bárbaros, los más salvajes y los más semejantes a las bestias, al conocimiento de la fe y de la religión"¹²⁴

Puesto que racional, el proceso conversor era libre y dulce. "Para que se tengan por verdaderos (los postulados de la doctrina cristiana) es menester que antecedes un raciocinio: esto es, se necesita que la razón raciocine libremente, libertad que consiste en la exención de las inquietudes o perturbaciones... que pueden confundir la razón quitándole la posibilidad de investigar, de dudar y de discutir libremente..." escribía Las Casas, bajo una perspectiva que, al fin y al cabo, tampoco fue precisamente acertada en la propia España, a todo lo largo de su historia moderna.¹²⁵

Racionalidad de la creencia cristiana y racionalidad del indio, autonomía plena del entendimiento y la razón y, por ende, la libertad de la voluntad, su última condición y, al mismo tiempo, el verdadero sentido de la conversión. Ciertamente, el objetivo final que semejante perspectiva abría era revolucionario: mas sólo bajo un determinado punto de vista.

La finalidad última de la reforma lascasiana era la conversión entendida como protección institucional, seducción retórica y pedagogía intelectual. "La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve, dirija o atraiga de una manera blanda,

dulce, delicada y suave, en virtud de su libre albedrío, para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión y su obsequio a lo que oye"¹²⁶ El nuevo ideal blando y humanitario planteaba, sin embargo una ambigua exigencia. La conversión era al mismo tiempo principio de sujeción voluntaria a un discurso exterior y libertad. Significaba autonomía racional del indio, pero quería decir, al mismo tiempo, una igualación represiva de su forma de vida. Se trataba nada menos que de la utopía del vasallaje voluntario. Como rezaba el tratado de las *Doce Dadas*: "de libre hazerse sujeto obligando sus personas a la dicha fidelidad que según los juristas es especie de servidumbre..."¹²⁷

El cambio es notable. La privilegiada función racional que ahora desempeñaba la persuasión retórica suplantaba, a la vez que interiorizaba, la violencia primitiva de la conquista. El nuevo objetivo postulaba: sujetivar el efectivo estado de sujeción institucional del indio. Por otra parte, la nueva perspectiva teológica llevaba también consigo un reformado papel del misionero. El sacerdote ya no podía ser la simple autoridad exterior. Tampoco constituía una instancia de penetración violenta. El misionero adoptaba más bien un significado tutelador y esclarecedor. Se transformaba en maestro. "El predicador o maestro que tiene el encargo de instruir y atraer a los hombres a la fe y religión verdaderas debe estudiar la naturaleza y principios de la retórica, y debe observar diligentemente sus preceptos en la predicación, para con-mover y atraer el ánimo de los oyentes..."¹²⁸

Conversión suponía libertad, significaba una educación para la nueva conciencia libre. En este sentido anticipaba Las Casas los ideales filosóficos de emancipación formulados por la filosofía de la ilustración. * "Porque para recibir nuestra sancta fe—escribió el

* "Todos los seres intelectuales gozan de voluntad libre, proveniente del juicio del entendimiento. Esto equivale a tener libre albedrío, cuya definición es dictamen libre de la razón", santo Tomás de Aquino, *Summa contra los gentiles*, Madrid, 1967, t. I, p. 527.

* La misma argumentación en favor de la libertad del indio es formulada en la segunda mitad del siglo XVII por Leibniz: en la medida a través de el esclavo es un ser de razón, el amo debe darle la libertad a través de la formación ("... sonst waere der Herr schuldig seines Knechts Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit noetig"). G. W. Leibniz, *Textes inédits*, París, 1948, t. II, pp. 601-602.

Handwritten notes in blue ink at the bottom right of the page, including the number (415) and some illegible scribbles.

dominico en el tratado *Entre los remedios*—requerese en los que la han de aceptar y recibir, prompta libertad de voluntad, porque la dejó Dios en la mano y albedrío de cada uno si quisiere o no recibirla... E si no sale de su espontánea e libre y no forzada voluntad de los mismos hombres libres aceptar y consentir cualquier perjuicio a la dicha su libertad, todo es fuerza y violento, injusto y perverso, y, según derecho natural, de ningún valor y entidad, porque es mutación de estado de libertad a servidumbre...”¹²⁹ La conversión, en fin, era “mejorada libertad”.¹³⁰

Moral y teológicamente hablando esta defensa de la libertad, y el consiguiente principio cristiano-humanista de universalidad que esgrimió Las Casas, eran idénticos a los que formularon en el mismo período un Vives o un Valdés. Era un concepto formal de autonomía. Se trataba de un ideal de interioridad pura que el humanismo cristiano esgrimió eficazmente contra la realidad institucional de una Iglesia al mismo tiempo opaca e inquisitorial, dogmática e imperialista: “la libertad cristiana consiste en la abrogación de la Lei, e es conoszida, cuando los hombres no temen el castigo... ni pretenden el premio...” escribía Juan de Valdés, en el mismo sentido en que Las Casas había deducido su ideal de conversión de la crítica de su imposición compulsiva.¹³¹

Semejante libertad era virtual, abstracta. Su presupuesto teórico era “la abrogación de la Lei”, o sea, el abandono de la comunidad, de la memoria histórica, de la forma de vida. Pero esta misma abstracción de las condiciones reales de la existencia empírica constituía, al mismo tiempo, un principio radical de ilustración, en el doble sentido de un esfuerzo didáctico y educativo, y de un idealio liberal, ligado a un concepto democrático de sociedad. Este significado ilustrado del humanismo cristiano español del siglo XVII es tanto más importante, cuanto que la ortodoxia eclesiológica española lo eliminó drásticamente hasta el mismo siglo XX, y que en la propia conciencia europea no se vuelve a plantear con una riqueza de matices, tanto teóricos como prácticos, por lo menos hasta Leibniz y Kant.

Los tratados de Las Casas, y en particular los tardíos, contienen propuestas que por lo menos son afines incluso a un documento revolucionario de la Reforma europea como los *Artículos de Memmingen*, y puede estilizarse, a semejanza de este último, como el acta definitiva de ruptura con el espíritu medieval de cru-

zada en tierras americanas. Ahí están los motivos de protesta contra un sistema social autoritario, la reivindicación de la devolución de tierras comunales, la abolición de la servidumbre y defensa de la libertad, la reivindicación de la justicia... comunes a la declaración del reformador lo mismo que a las reivindicaciones lascasianas.¹³² Esta proximidad teórica con el humanismo erasmista y con la Reforma afecta también a sus consecuencias políticas de signo democrático o anti-imperialista. Sin embargo, estos elementos liberales y críticos inherentes al pensamiento de Las Casas están atravesados también por su contrario: por una posición teocratizante. He aquí la paradoja fundamental: el pionero de la modernidad es, al mismo tiempo, el paladín de un concepto totalitario del alma, y un defensor del ideal teocrático de comunidad cristiana. Las Casas legitima nada menos que una potestad universal, temporal y espiritual del papado, no muy afín precisamente al espíritu protestante europeo. “Cualquier poder temporal debe subordinarse al espiritual en lo que al fin espiritual se refiere, y conviene que aquél tome de éste las leyes y normas por medio de las cuales ordene su régimen...” escribió a este propósito.¹³³

A la relación de contigüidad con respecto al humanismo erasmista o al reformismo protestante puede añadirse todavía un tercer elemento propiamente renacentista: los motivos arcaicos y edénicos de la “antropología” lascasiana. Con todo, las tesis lascasianas, aparentemente heterodoxas, sobre la simplicidad natural del indio o su edénica inocencia, su oposición resuelta contra la demonización no tanto de sus costumbres como de su ser, y contra la brutalidad de su avasallamiento no fueron en primer lugar, o fundamentalmente, “una trasposición al plano del indio de una doble estimación del primitivo que venía ya de la Antigüedad clásica”, como ha sostenido Maravall.* El tomismo lascasiano se

* José Antonio Maravall, “Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas”, en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, 1982, p. 155. Maravall adopta, a mi modo de ver, la tesis de un Las Casas ambiguo, un poco medieval y un poco moderno, en su obra *Antiguos y modernos*: “Esta especie de Rousseau «avant la lettre», que cree en la vida conforme a la naturaleza, en la bondad original del hombre, en el buen salvaje, en la libertad e igualdad de naturaleza... no puede

encontraba muy lejos de aquellos ideales clasicistas que ya habíamos visto a propósito de la idealizada representación del indígena americano por parte de un Théodore de Bry y veremos en un pintor del Renacimiento europeo como Stradamus. Sin duda existen motivos "bucólicos" o "Virgilianos" en la descripción de las virtudes teologales que Las Casas atribuyó al indio. Pero estos rasgos nunca tuvieron un valor autónomo. Por el contrario, son aspectos secundarios derivados del problema central de la teología lascasiana, que fue la reforma de las estrategias de conversión, y de sus condiciones políticas y eclesiológicas. * Es preciso establecer en este sentido una radical distinción entre los motivos virgilianos y edénicos, en el sentido pagano de la palabra, y el ideal salvacionista del paraíso y de un originario cristianismo ético de los indios tal como lo expresaron Colón, Vasco de Quiroga o Las Casas.

Por doquier chocamos con objetivos paradójicos. Lo edénico existe, pero en realidad forma parte de un pensamiento salvacio-

aceptar sin más el programa de renovación del Humanismo...", Madrid, 1986, p. 447. Lo que ignora o pretende soslayar Maravall es que el centro radicalmente renovador, humanista e ilustrado de Las Casas, aquel que realmente le opuso, hasta el siglo XX, a la tradición ortodoxa española, es su concepto de autonomía de la conciencia, de libertad y de ilustración, no la doctrina utópica de un "buen salvaje" que, en todo caso, es una condición de aquellas premisas doctrinales de signo liberal. Por lo demás, es incorrecta y banal esta proyección retrospectiva de la representación ilustrado-romántica del "buen salvaje" sobre lo que en Las Casas constituyó, en rigor, el ideal del indio como "buen cristiano", o como "cristiano primitivo".

* La estrategia de la colonización americana es la cuestión "dura" que Maravall trata de soslayar con las imágenes "blandas" de utopías y paisajes edénicos y bucólicos precisamente. Más dulce que la malhumorada versión de Menéndez Pidal, la perspectiva de Maravall conduce, sin embargo al mismo resultado, a saber, la neutralización, aunque por otros medios, de las dimensiones polémicas inherentes a la obra de Las Casas: recuperando y enfatizando en ella elementos edénicos que, no obstante, no desempeñan (al contrario que en Colón, Vesputci y otros) ningún papel argumentativo ni constructivo autónomo, descubriendo algún motivo romántico de "buen salvaje" (en lugar de mostrar las innumerables referencias al "buen cristiano") e ignorando, en fin, la cuestión central, o sea, el concepto programático de conversión como libertad.

nista, por consiguiente anti-clásico. Se afirma la libertad, pero como vasallaje a un principio de poder universal, temporal y espiritual de la Iglesia, en clara oposición a las doctrinas más liberales, en este sentido, de un Vitoria o un Suárez. Se define de la conversión como protección blanda y dulce, como pedagogía persuasiva y como una libertad que, en la práctica, sin embargo, se traducía en acudir a la iglesia, escuchar sermones, a ser posible oírse en confesión, y someterse al control sacramental de las demás actividades vitales, desde el vestido hasta la vida sexual.

La libertad es, para el cristiano, una condición existencial de destierro, como ha señalado Roberto Blatt. * En *Las Confesiones* de san Agustín, la conciencia reflexiva del confesando culpable, o sea el Yo cristiano, comienza el *via crucis* de su constitución espiritual como peregrino sin patria, sin comunidad y sin historia, preguntándose precisamente "... que es lo que quiero decirte... que no sé de dónde he venido aquí..."¹³⁴ El mismo dilema es expuesto por Luis Vives.¹³⁵ También la pedagogía humanista de

* Roberto Blatt ha analizado este dilema en el drama de la conquista americana, pero generalizándola como condición esencial de la conciencia cristiana. "El mundo cristiano... conservará carácter doblemente exiliado. Por un lado está desterrado de su marco de referencia histórico-geográfico, la Tierra Santa (a pesar de no haber llegado a confirmar allí realidad comunitaria alguna), lo que explica que una vez asentadas, el primer impulso de las instituciones cristianas haya sido promover las Cruzadas. Por otro lado, y esto es más importante, el cristiano seguirá siendo radicalmente apátrida, porque no refleja ni emerge de una realidad social, de un cambio de prácticas o estructuras comunitarias, sino de una doctrina derivada de un evento milagroso revelatorio de la irrupción de una verdad exterior que advoca una realidad ausente..." (Roberto Blatt, "La lejanía es la tierra de los deseos cumplidos", en: *Piegos*, núm. 1, Madrid, julio de 1988, p. 2.) Una tesis importante. Y que confiere una dimensión de profundidad a la crítica del proceso de conversión que define la figura de la subjetividad cristiana en el contexto de la colonización americana. El principio místico-heróico que define la subjetividad religiosa, política o de "casta", se sostiene en la propia estructura heroica y sacrificial del mito fundacional cristiano. Un lugar fundacional que precisamente firma el nacimiento de una nueva conciencia de sí, a la vez redimida y culpable, pero la afirma como ausencia de ser, como martirio, como nula realidad social.

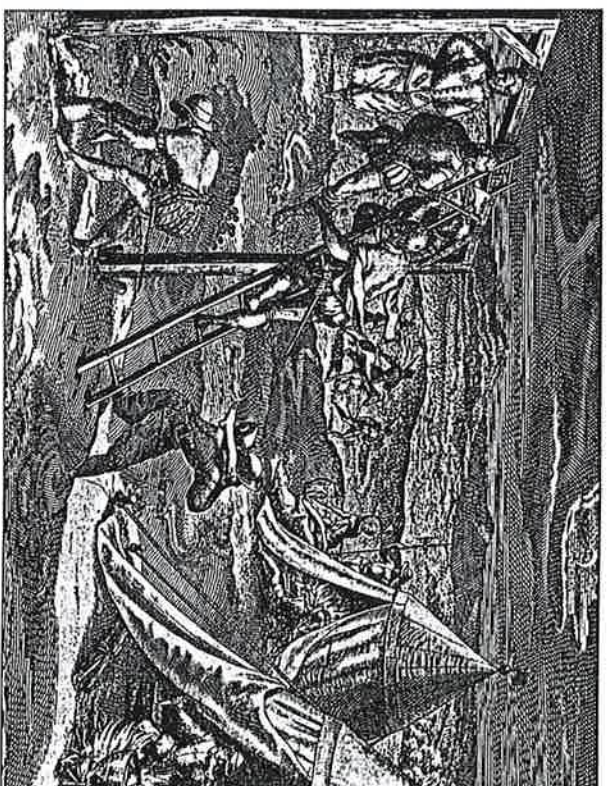
El ser humano
La Iglesia
La libertad
La conciencia
La pedagogía
(1911)

conversion tiene que ser una forma de destierro. Supone la eliminación de formas de vida, de huellas y signos de la colectividad y la memoria, supone la eliminación de una verdadera patria. Y no sólo como consecuencia de la labor propagandística, del control sacramental de la esfera pública y privada o de la vigilancia inquisitorial. La liquidación del suelo histórico-comunitario que define una forma de vida definida es la condición epistemológica del ideal cristiano de libertad; y constituye la premisa ontológica del universalismo cristiano.

Sorprenderá tal vez esta tesis negativa, esta interpretación no liberal de uno de los cronistas e historiadores más circunspectos y detallados de la primera mitad del siglo XVI. El autor de la extensísima *Apologetica Historia* conocía con enorme perfección las formas de vida de los indios, en sus más variados aspectos. Con bastante razón Hanke se apoyaba en esta obra precisamente para hablar de un Las Casas "antropólogo", junto al Las Casas "defensor de los indios".¹³⁶

No es así. La *Apologetica* constituye el lugar privilegiado para mostrar, precisamente en el contexto de su más encendida y empírica defensa de las culturas americanas, la doble faz del liberal y reformador, y del teólogo teócrata en Las Casas. Allí, y en clara oposición con respecto a la crónica cristiana, el mundo cultural indígena es contemplado expresamente bajo el aspecto de su radical autonomía y autosuficiencia. Las Casas reconoció además su racionalidad. Era racional su fe, al menos en cuanto a su intención subjetiva, e incluso allí donde el americano adoraba dioses que a la mentalidad cristiana resultaban repulsivos.¹³⁷ Era racional y, por consiguiente, también legítimo su orden de vida. Las culturas amerindias, en fin, eran "por sí suficientes y bien proveídas y ordenadas... felices de la felicidad civil y política".¹³⁸

He señalado los aspectos progresivos de la teología lascasiana de la colonización: su relación con el ideal humanista de autonomía, su espíritu de crítica y reforma y su utopía de un paraíso cristianizado incluso. Y he señalado también las zonas oscuras de este ideal de autonomía subjetiva y de universalidad humanista. Lo que estas últimas afirmaciones, sin embargo, también ponen de manifiesto es una perfecta y cerrada interpretación del mundo americano *sub specie* antropología tomista:



Theodore de Bry, *Petrus Manchossa Tribus Furibus Justitiam Administrat* ("Tres españoles torturados son mutilados por sus hambrientos compañeros, Expedición de Pedro Machossa en Río de la Plata"). *Historia Americanae sive novi orbis*, Pars VII, Frankfurt, 1590-1634.

virtudes, ascetismo, templanza, autonomía, juicio, razón práctica, felicidad... todo eso son citas de la *Suma teológica*. Las Casas humanista, reformador, pero también Las Casas tomista, legitimador del poder de Roma y del Imperio español. También por ese lado se le debe atacar.

Pero, además de estas consideraciones, es preciso recordar que el objetivo de la *Apologetica historica* no era tanto el reconocimiento de una forma de vida, cuanto la justificación de una capacidad indígena, natural o adquirida o ambas cosas a la vez, para asumir una condición cristiana de la existencia. "Todo esto - escribe Las Casas en las últimas páginas de esta obra-, como queda dicho asaz veces... ser universalmente de buenos y naturales ingenios y dispuestas voluntades para ser traídas e imbuídas en toda buena doctrina moral, y no menos en nuestra religión cristiana...".¹³⁹ La antropología de Las Casas comienza y acaba en la deducción de que el indio posee un alma noética, plenamente concordante con el tratado aristotélico *De anima*, para llegar finalmente a la conclusión teológica de que sólo los sacramentos cristianos pueden dar a este alma sustancial y libre su forma adecuada.

La obra de Vasco de Quiroga, entendida asimismo bajo la doble perspectiva de la protección, tutela y pedagogía catequética de las "reducciones" indias, y de la transformación sistemática y total de su forma de vida, arroja una luz complementaria a esta ambigüedad teórica inherente al concepto lascasiano de libertad. Quiroga abogó también por un radical principio de reconocimiento de las facultades intelectuales y morales del indio. Pero, a diferencia de Las Casas, el mismo principio abstracto de reconocimiento del indio fue formulado en su obra con una elocuencia brutalidad: "Algunas veces me paro a pensar en este grande apaterejo que veo, y me admiro, cierto, mucho conmigo... de verles, cuasi en todo, en aquella buena simplicidad, obediencia y humildad... siendo, como son por otra parte, de tan ricos ingenios y pronta voluntad y docilísimos y muy blandos y hechos como de cera para cuanto dellos se quiera hacer".¹⁴⁰

Se defiende la racionalidad del indio y se ofrecen a este propósito todas las pruebas de su moralidad. Pero ambos, la racionalidad y el orden ético del americano, son contemplados exclusivamente bajo el punto de vista de su habilidad para su

travestimiento o conversión, entendidos como remodelamiento integral de su existencia. Bajo una análoga perspectiva programática también escribía Cristóbal de Molina en el Perú: "Y estos yndios como son tan fáciles..."¹⁴¹

En los *Tratados* de Las Casas encontramos la misma visión bucólica del indio que ya había sido formulada por el propio Colón: el adanmita originario, que más bien era para el dominico una especie de cristiano en estado de naturaleza y, como en el caso de Vasco de Quiroga, una ilustrada *tabula rasa*. "Todas estas universidades e infinitas gentes a *toto genero* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fídelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quienes sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bolicios, ni ririosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, no querulosos, sin odios, sin rencillas ni bolicios, ni ririosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y ternas..." se decía a este propósito en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.¹⁴² Una descripción de la Arcadia clásica, ciertamente, aunque con un intenso hedor de cacumba cristiana.

En este sentido son problemáticas las dos tesis centrales bajo las que el historiador T. Todorov ha tratado de ver la influencia política y filosófica de Las Casas: un "perspectivismo" antropológico y un "igualitarismo" político-moral. Ciertamente la postura intelectual de Las Casas es liberal. Sólo que un análisis más profundo muestra también los notables límites de semejante liberalismo. Todorov escribe, refiriéndose a la obra tardía de Las Casas, que "... le dernier Las Casas découvre cette forme supérieure de l'égalitarisme qu'est le perspectivisme, où chacun est mis en rapport avec ses valeurs à lui, plutôt que d'être confronté à un idéal unique".¹⁴³ Tesis cierta a juzgar por la visión política de signo radicalmente democrático desarrollada en los últimos tratados de Las Casas y en particular en el de las *Doce Dudas*. Pero este relativismo democrático no puede analizarse como si nada tuviera que ver con el radical principio de conversión que inaugura y posibilita, ni como una legitimación más profunda del poder universal de la Iglesia, ni tampoco como una justificación auténtica de la territorialidad imperial española.

En su interpretación de Las Casas y en su reconstrucción del conocimiento europeo del "otro", Todorov pasa por alto el proble-

ma nada insignificante de que el límite real del reconocimiento del indio concreto es su conversión y, con ella, la concepción cristiana del mundo que define los últimos paradigmas epistemológicos y políticos del nuevo orden teológico, epistemológico y político que la reforma humanista de la colonización americana entraña.

En su diario de viajes por tierras americanas, Alexander von Humboldt narra, a finales de 1802, una situación vivida en la ciudad de Cajamarca, en el Perú, que me parece sugerente re- producir precisamente en este contexto en que se plantea el problema del reconocimiento humanista del indio y sus límites. Humboldt había trabajado conocimiento con una familia humilde de origen inca. Cuando ya se hubo granjeado una cierta fran- queza con el hijo mayor, el joven Silvestre Astorpilco, quien le había relatado que en el pequeño rancho de su familia debían encontrarse los escondidos tesoros de un antiguo templo, le preguntó: -Pero, muchacho, usted es pobre. ¿No le tienta a us- ted cavar bajo estos fundamentos con el fin de descubrir aque- llos tesoros? El joven peruano le respondió con una serenidad que honra a la naturaleza humana: -Dios es justo y bueno. Mi padre tiene un pequeño rancho, cuyas tierras cultivamos. Esos campos son fértiles. Vivimos en la miseria, pero en paz. Si tu- viéramos árboles y frutas de oro macizo, seríamos odiados y perseguidos.¹⁴⁴

La anécdota es importante porque refleja, por una parte, la per- fecta constelación de una eicidad cristiana, como la querían los misioneros dominicos. El joven campesino aceptaba la miseria como radical condición de la existencia, y la pesadumbre y la humillación como principio inapelable de una cristiana resigna- ción. "J'admire cette modération Indienne et mes yeux se rem- plissent de larmes", comentaba el propio Humboldt en su diario. Pero la observación de Humboldt también ilustraba el carácter de resistencia que adopta esta cristiana resignación: resistencia con- tra el invasor en el siglo XVI y contra el colono del XIX. El ascetis- mo y la renuncia, que atañen tanto a las riquezas materiales como a la memoria histórica y las expresiones artísticas de aquel pueblo, y su núcleo interior más fuerte, o sea, la culpabilidad, el castigo y el principio sacramental de redención, la cristiana re- nuncia al ser, en una palabra, se convierten, en el contexto social concreto de poderes y abusos de la colonia, en la última condi-

ción de supervivencia. Un no ser como medio de sobrevivir: vie- jo dilema de la dialéctica del señorío y servidumbre en su etapa feudal precisamente. No había sido otra la clarividente doctrina elemental que los frailes cristianos españoles espetaron a los últi- mos sacerdotes de Tenochtlán.

Al mismo tiempo que el indio era devuelto a la categoría de una dignidad humana, más próxima, de todos modos, a la flosos- ofía moral del *Sermón de la montaña* y del universalismo me- siánico correspondiente que al universalismo humanista del Renacimiento, el indio era degradado y elevado a esta ascética condición del ser. Pero la anécdota en cuestión, en su parquedad, resulta más elocuente que la teología lascasiana de la liberación. La condición resignada, obediente, servil y humillada del indio no fue descrita, en el diario de Humboldt, como una condición ontológica, en el sentido en que lo habría hecho Las Casas, sino como la condición histórica del indio colonizado. El intelectual ilustrado planteaba una cuestión radical: la supervivencia bajo el despotismo colonial español. En la teología del dominico el mis- mo motivo moral sólo tenía, por el contrario, un sentido cabal en el contexto de un sistema providencial y mesiánico de la misma acción colonizadora.

Ha existido una recepción más o menos diabolizada de la críti- ca lascasiana de la conquista. Las Casas era, de acuerdo con el tradicionalismo español de un Ramón Menéndez Pidal, un "doc- trinario radical" o un "reformador exaltado",¹⁴⁵ cuyas empresas resultarán, a la postre, tan "irrealistas" como "impracticables". También ha existido una crítica más moderada que se ha conten- tado con proyectar la interpretación lascasiana de la conquista en los cielos de una sublime imaginación. Para Bataillon, por ejem- plo, su defensa de los indios poseía, al menos primordialmente, un simple y abstracto carácter utópico.¹⁴⁶ Pero Las Casas también ha sido estilizado como representante o pionero de una posición intelectual moderna, por ejemplo por Edmundo O'Gorman.¹⁴⁷

Considero que ninguna de estas tres estilizaciones es adecua- da a un planteamiento moderno del drama colonial americano. Las Casas fue ciertamente el diabólico crítico de la cultura espa- ñola. Para la cultura española toda actitud crítica ha tenido y tie- ne algo de satánico. Las Casas fue el idílico soñador de paraísos éficos y ascéticos. Y Las Casas fue, de acuerdo con la más rele-

vante de estas tres tesis, el pionero de la modernidad. Mas, por debajo de todo ello, un discurso claro, preciso y concreto traza los límites seguros de un nuevo poder: la lógica de la colonización bajo una figura racional e interior.

La polémica entre Sepúlveda y Las Casas es un buen punto de referencia para dilucidar esta última cuestión. La confrontación entre la teología de la Guerra Santa y la teología de la liberación que cada uno de ellos representaba respectivamente sería una disputa de antiguos y modernos en el horizonte del Nuevo Mundo. Frente a esta tesis considero más oportuno subrayar que más bien ambos expusieron dos doctrinas diferenciadas, pero no enteramente contrapuestas, sobre un mismo proceso de descubrimiento, destrucción y reconstrucción de las civilizaciones americanas.

Ambos representaban dos perspectivas teológicas, y también dos estrategias, lógica y políticamente complementarias. La brutalidad de la espada y la protección de la cruz eran dos momentos sucesivos y conceptualmente consistentes en el interior de una misma dialéctica de conversión, sujeción y subjetivación del indio. El principio de salvación cristiana, de civilización y de soberanía universales de la monarquía cristiana que Las Casas erigió en nombre de un concepto liberal de conversión eran tan abstractos y tan vacíos como aquel mismo acto compulsivo y masivo de bautismo que supuestamente debía dárles automáticamente a los indios el nombre de su nueva identidad, además de la divina gracia.

De ahí también el absurdo de sorprenderse por la circunstancia de que aquella disputa entre partidarios de la Guerra Justa y defensores de la libertad cristiana no se decidiera unívocamente por ninguno de ambos bandos. La polémica entre Sepúlveda y Las Casas, celebrada en Valladolid los años 1550 y 1551, no fue decidida oficialmente por ninguno de los dos bandos argumentales, según ha señalado, entre otros, Hanke.¹⁴⁸ ¿Acaso había razón alguna para pronunciar el veredicto en favor de una guerra salvaje, que de todos modos ya había tenido lugar, y una defensa de la libertad cuyas consecuencias eran de todos modos problemáticas para una España embarcada en la guerra inquisitorial contra el humanismo crítico y las corrientes reformistas dentro mismo de la burocracia eclesiástica? Era tan necesario, por otra parte, el principio *duro* de la guerra de salvación como la estrategia *blanda* de la persuasión y la caridad cristianas, precisamente como



Théodore de Bry, Banquete de una cabeza y vísceras humanas por las mujeres y los niños. *Historia Americae sive novi orbis, Tertia Pars*, Frankfurt, 1590-1634.